O caso curioso de um escriba desacreditado (A.1258+): difamação e sofrimento na Mesopotâmia do século XVIII a.C.

The curious case of a discredited scribe (A.1258+): slander and suffering in 18th century BC Mesopotamia

Maria de Fátima Rosa

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

mfc@edu.ulisboa.pt

ORCID: 0000-0003-2302-7751

Palavras-chave: Zimrí-Lîm; Mari; Acádico; Sumério; Calúnia; Justiça.
Keywords: Zimrí-Lîm; Mari; Akkadian; Sumerian; Slander; Justice.

As escavações na antiga cidade siro-mesopotâmica de Mari (actual Tell Hariri), iniciadas em 1933 pelo arqueólogo francês André Parrot¹, puseram a descoberto variadas estruturas e artefactos, bem com um espólio documental sem precedentes. A urbe de planta circular, criada *ex-nihilo*² provavelmente nos alvares do III milénio a.C., foi alvo de várias fases de ocupação. No II milénio a.C., mais concretamente no decurso do século XVIII a.C., atingiu o seu apogeu, durante o designado período paleo-babilónico (ou período amorrita)³. Então capital de um extenso reino com o mesmo nome, Mari desempenhou um papel verda-

¹ Como relata o arqueólogo francês, que havia anteriormente dirigido escavações nos arqueossítios de Tello e Larsa, nas suas memórias escritas, um oficial dos Serviços Especiais teria encontrado “sur la pente de Tell Hariri, un groupe de bédouins procédant à une inhumation et fort occupés à derreter des pierres pour orner leur tombe...” (Durand, 2000-2001, p. 74). Esta descoberta daria lugar ao início dos trabalhos arqueológicos na antiga cidade de Mari, em Dezembro de 1933. Posteriormente, a direcção das escavações esteve a cargo, a partir de 1979, de Jean-Claude Margueron, e, desde 2005, o seu director é Pascal Butterlin.

² Cf. Margueron, 2014, p. 14. Segundo este autor, testes de carbono 14 e termoluminescência indicaram que Mari foi fundada entre c. 3000 e 2900 a.C. (idem, p. 25).

³ Período que se desenvolve de c. 2003 a c. 1595 a.C. e se caracterizou pelo estabelecimento de dinastias amorritas nas principais capitais da antiga Síria e Mesopotâmia. Os povos amorritas, de origem nómada, iniciaram as suas migrações a partir da costa do Mediterrâneo, nos finais do III milénio a.C., e, paulatinamente, instalaram-se no espaço geográfico correspondente à antiga Mesopotâmia. Sobre esta época em Mari, veja-se Charpin & Ziegler, 2003.

deiramente central no mundo da Ásia Ocidental devido à sua posição geoestratégica privilegiada. No palácio real, que ocupava um lugar de destaque na malha urbana, foi exumado um conjunto de cerca de 17.000 tabuinhas⁴, *corpus* que ficou conhecido como *Arquivos Reais de Mari*. De tipologia variada, compreendendo epistolografia, textos administrativos, documentação jurídica e outra, este vasto espólio permite-nos ter acesso não só à vida quotidiana do reino e da cidade de Mari, como também às dinâmicas político-diplomáticas da Síria e da Mesopotâmia durante este período, considerado, não por acaso, como a primeira época de ouro da diplomacia internacional.

Ora, estes textos reportam-se sobretudo ao reinado do último soberano de Mari, Zimrí-Lîm, que terá governado os destinos daquele país⁵ entre c. 1775 e c. 1762 a.C., ano em que a cidade foi tomada pelo seu rival, o célebre Hammurabi da Babilónia. É precisamente deste contexto que deriva o texto⁶ que será alvo de análise neste artigo. A carta catalogada com o número A.1258⁺ constitui uma missiva enviada a Zimrí-Lîm por um dos seus alto-funcionários, mais concretamente por um escriba. Ao invés de relatar e/ou tratar de questões do foro administrativo ou político, o escriba em questão desenvolve um logo rogo, no qual suplica ao monarca por justiça. Afastado do seu posto devido à delação de terceiros, o autor da carta descreve a sua aflição e alega que as suas capacidades para assumir o seu ofício se mantêm. O tipo de fraseologia adoptado, bem como o estilo literário da missiva, parecem aproximar-se das designadas “cartas-oração” sumérias⁷, pelo que podemos classificar esta fonte como uma carta-salmo⁸, descrevendo uma espécie de “justo sofredor”⁹, antecedente do famoso texto cas-

⁴ Sasson, 2015, p. 4.

⁵ Utilizamos o termo “país” tal como ele aparece nas fontes escritas, referindo o território geográfico e/ou a população sobre o/a qual um determinado monarca exercia autoridade. Zimrí-Lîm, por exemplo, intitula-se amiúde «rei de Mari e do país Hana» [lugar *Mari*^{ki} u *mât Hana*] E4.6.12.4, l. 6-7), remetendo para o controlo do território, bem como para o poder que detinha sobre os beduínos, os *haneus* (i.e., o país Hana).

⁶ Devemos referir que a carta A.1258 + S.160 não foi editada dentro da colecção dos *Arquivos Reais de Mari* (ARM), não obstante o facto de a sua proveniência ser a mesma, isto é, o palácio real. A carta foi editada primeiramente por Dominique Charpin em “Les Malheurs d’un scribe ou de l’inutilité du sumérien loin de Nippur” (1992, pp. 8-18), e, posteriormente, foram adicionadas as colações de Guichard apresentadas em “Copie de la supplique bilingue...” (1997, pp. 79-80).

⁷ Sobre este género, vide Hallo, 1968. Segundo este autor, a estrutura das cartas, normalmente endereçadas a divindades, é simples: “it begins with a salutation to the divine addressee which employs the basic terminology of the archival letters (...) the message itself follows” e nessa mensagem os sentimentos relatados podem ser classificados como expressando “complaint, protests, prayers and formal reinforcements of appeal” (pp. 76-77).

⁸ Durand, 2002, p. 102.

⁹ Para o poema conhecido como “O Justo Sofredor” utilizaremos a transliteração de <https://www.ebl.lmu.de/corpus/L/2/2/SB/1> (Acedido em 12 Junho de 2023). Como Foster (1996, p. 308) refere, o texto recebeu um título que remete automaticamente para o conhecido Job do Antigo Testamento e que pode, por isso, ser enganador. Isto porque o narrador indica não estar certo da sua rectidão e apela ao domínio celeste por perdão, numa atitude que destoa claramente da do sofredor bíblico.

sita¹⁰ *ludlul bēl nēmeqi*. Ademais, sendo o seu autor versado nas artes da escrita, não estranhamos que ela seja bilingue¹¹, tendo sido composta em sumério e em acádico, certamente de modo a destacar os conhecimentos e o domínio das duas línguas faladas na antiga Mesopotâmia por parte do remetente.

Assim, com o intuito de explorar questões como a justiça e o sofrimento, tomando como objecto de estudo a carta acima mencionada, propomos: em primeiro lugar, oferecer uma tradução da mesma do acádico para português; em segundo lugar, analisar ao pormenor o seu conteúdo, destacando o papel do rei como basilar no estabelecimento da justiça e na relação entre os seus súbditos e o mundo celeste; e, em terceiro lugar, equiparar algumas das suas frases e expressões ao mais conhecido *ludlul bēl nēmeqi* e, eventualmente, a alguns aspectos de Job e do Livro veterotestamentário.

1. A.1258+: tradução¹²

- 1 Diz ao meu senhor,
Ao rei justo, o amado de Nunamnir¹³,
Ao rei que An e Enlil nomearam firmemente para a realeza desde o puro ventre¹⁴,
A quem Ea, o rei, o senhor que decreta os destinos,
- 5 Nudimmud¹⁵, o príncipe supremo, cujos destinos não podem ser alterados,
Decretou um destino favorável e grandioso e uma vida eterna¹⁶, (a quem) fez grande entre os reis,
A quem Ninhursag, a grande mãe, a senhora dos países, a criadora dos deuses e da humanidade,
Com as suas puras mãos, grandemente elevou ao principado¹⁷,

¹⁰ O sofredor, de seu nome Šubši-mešre-Šakkan, foi identificado como um alto funcionário do rei babilónico cassita Nazi-Maruttaš, que governou os destinos da Babilónia no início do século XIII a.C.

¹¹ Embora este género epistolar mais lírico esteja atestado em outros arqueossítios, o bilinguismo é inédito em Mari (cf. Charpin, 1992, p. 1).

¹² A tradução aqui apresentada parte da transliteração do cuneiforme para o acádico presente na edição de Charpin (1992, pp. 8-18) e de alguns comentários/acrescentos de Guichard (1997, pp. 79-80) e de Durand (2002, pp. 103-110). A autora não teve acesso à tabuinha original. Ressalta-se ainda que, não obstante a natureza bilingue do texto, esta tradução parte tão-só da versão acádica. Ainda assim, uma vez que, em raras ocasiões, algumas frases desta versão se encontram fragmentadas e, de modo a apresentar o texto que chegou até nós na íntegra, recorreremos à transliteração suméria (com o auxílio do dicionário <http://psd.museum.upenn.edu/nepstd-frame.html>) sempre que a sua contraparte acádica, por impossibilidade de leitura, assim o obrigue.

¹³ Um dos epítetos do deus Enlil, com o significado de “aquele que é respeitado”. Vide <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/enlil/index.html> (consultado a 05 de Junho de 2023).

¹⁴ Sobre o puro ventre/seio (*libbum ellum*), veja o comentário no ponto 2.1.

¹⁵ Epíteto sumério do deus Enki/Ea, com o sentido de “fazedor de imagem” ou “deus da modelagem”. Vide Espak, 2006, p. 25 e 40.

¹⁶ Colocamos em itálico um conceito – *dārûm* (eterno) – ao qual não parece ter sido atribuído pelos antigos habitantes da Mesopotâmia o mesmo significado que detém nos dias de hoje. Mais do que a eternidade *per se*, estava subjacente a este conceito uma noção de imutabilidade e permanência.

¹⁷ Tendo em conta a secção do texto sumério, que se conservou intacta, Ninhursag teria elegido o rei para assumir a função de príncipe (nam-nun-šè).

- A quem Dagan, a grande montanha, o pai dos grandes deuses, aquele que institui os Annunaki¹⁸,
- 10 O deus majestoso, o criador do céu e da terra, o progenitor dos deuses, Escolheu¹⁹ nos extensos países, revelando o seu coração²⁰, e elevou à realeza, A quem Šamaš, o rei do céu e da terra, o senhor do Ebabbar²¹, aquele que determina os destinos em toda a extensão do universo²²,
- O deus justo²³, cuja palavra é honrada²⁴ e cujo comando nenhum deus altera²⁵, Colocou na mão o ceptro e a justiça e doou extensos países para governar,
- 15 A quem Adad, o grande herói dos deuses, o proeminente²⁶, o filho de Anum, o inspector dos canais do céu e da terra²⁷, o doador de vida a todos os seres, Deu de presente uma arma²⁸ poderosa, (com a qual) não encontra²⁹ oponente, A quem Eštar³⁰, a senhora do céu e da terra, a líder da batalha e dos combates, a que assegura³¹ os lugares de culto, Fez o combate sobressair entre os combates, engrandeceu as suas armas, Ao rei forte, ao restaurador do país³²,
- 20 Ao guerreiro de Enlil, ao pastor, pleno de discernimento, Símbolo da realeza, que com a sua coroa brilhante reluz³³, Ao rei perfeito, cuja força é grande, (diz) outra vez³⁴:

¹⁸ Sobre o significado do verbo *wašārum* e da palavra *wašer* neste contexto, vide Durand, 2002, p. 106b). O autor propõe um significado para este verbo equivalente ao de *nādūm*, “atribuir um estatuto/posto”. Novamente, tendo em conta o texto sumério, sabemos que Dagan se tornara conselheiro dos Anunnaki, um grande conjunto anónimo de divindades celestes do panteão sumério-acádio.

¹⁹ Sobre o significado do verbo *atū* (“procurar e encontrar”; “reconhecer”) e expressões idênticas constantes na literatura e em documentação histórica, vide CAD A/2: 519.

²⁰ Sobre a expressão *ina kullum libbišu* e a possível troca, por parte do escriba, de *kullum* por *kullumum*, vide Charpin, 1992, p. 15

²¹ Ébabbar refere-se ao nome do templo do deus Utu/Šamaš nos seus dois principais lugares de culto, Sippar e Larsa. O nome significa “a casa branca”. Vide <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/utu/> (consultado a 5 de Junho de 2023).

²² À letra, “extensão do céu e da terra”. Como sabemos, a conjugação dos opostos An e Ki, céu e terra, respectivamente, correspondia, na mentalidade sumério-acádica, à totalidade do cosmos.

²³ Repare-se na simetria estabelecida entre o rei (l. 2) e o deus Utu/Šamaš (l. 13).

²⁴ Cf. CDA: 130 *ipšum + pi* (“palavra”, “ordem”).

²⁵ Novamente, sublinhamos a semelhança com a l. 5.

²⁶ Ou “o primeiro” (*ašaredu*).

²⁷ Sobre a expressão *gugal šamê u eršetim* como epíteto de divindades, vide CAD G: 121.

²⁸ O texto acádio encontra-se fragmentado. No sumério, recupera-se o vocábulo *šita*, equivalente a *kakkum* (“arma”).

²⁹ Vide *šuršū*, CAD Š/2: 205 e ss.

³⁰ Forma dialectal do nome da deusa Ištar, muito comum em Mari.

³¹ *mukinnatum* corresponde ao participio feminino do verbo *kunnum* (*kānum* D). Embora o sentido mais comum seja “testemunha” (cf. CAD M/2: 185-86), tendo em conta os vários significados do verbo podemos optar por esta tradução.

³² *mutēr māti ana ašriša* tem o sentido de “aquele que devolve o país ao seu (devido) lugar”.

³³ Sobre o sentido de *banû* D como “embeleazar” ou eventualmente “resplandecer”, cf. CAD B, *banû* B: 91-93.

³⁴ Sobre a raridade da palavra *šunišum* nas cartas de Mari, vide Charpin 1992: 16. Deverá funcionar como um equivalente a *šanītu*, i.e., “outra vez”.

- A Zimrî-Lîm, o príncipe³⁶, a protecção do seu país,
 Ao ilustre³⁷ orgulho de Mari, aquele que estendeu o seu país³⁸,
 25 Ao grande e exaltado príncipe, que...
 Ao rei que, ao erguer os seus olhos,... os malfeitores.
 Com a sua esplêndida força o desrespeito do inimigo desaparece.
 Com a sua arma poderosa capturou os inimigos, seus inimigos.
 Ao rei conselheiro, que sabe deliberar, o coração..., que é dotado de inteligên-
 cia e de entendimento,
 30 Ao rei sábio, cuja ordem ambiciona a paz³⁹.
*Segue-se uma parte do texto demasiado fragmentada para permitir uma leitura cor-
 recta. As restantes linhas encontram-se conservadas no reverso da tabuinha:*
- 2' Como ...⁴⁰, não conheço lugar onde me aninhar⁴¹.
 Como um servo sem senhor, não tenho cuidador.
 Como um vagabundo⁴², vagueio pelas ruas; o lamento fez-me baixar a cabeça.
 5' Uma casa estrangeira transformou-se na minha morada; os abusos e o mal-
 -estar despedaçaram-me.
 Infundadamente⁴³, alguém que não é o meu senhor persegue-me sem cessar⁴⁴;
 tremo de frio⁴⁵ numa crua⁴⁶ errância.

³⁵ Separação horizontal constante na tabuinha.

³⁶ Trata-se do título *etellum* (“príncipe” ou “senhor”).

³⁷ O adjectivo *širu* (l. 24, 25 e 27) pode tomar sentidos diferentes. Quando aplicado à pessoa do rei é passível de ser traduzido como “augusto”, “magnânimo”, “ilustre”, entre outros (CAD S, *širu* A, d: 212).

³⁸ A imagem reflecte uma das incumbências dos monarcas mesopotâmicos, isto é, o alargamento das fronteiras do seu domínio, a extensão do reino sob e em função dos desígnios divinos.

³⁹ A última parte da linha é reconstituída a partir do texto sumério, nam-silim-ma šu-du-, correspondendo a expressão ao acto de trabalhar no sentido de instaurar a paz. A palavra nam-silim equivale a um substantivo abstracto correspondente ao acádico *šalimu*.

⁴⁰ A linha encontra-se bastante fragmentada. É possível que a equiparação estabelecida pelo escriba seja a um *eṭemmu*, isto é, o remetente considerar-se-ia uma espécie de “espírito” ou “espectro”, vagueando pelo mundo terreno sem lugar fixo (vide Charpin, 1992, p. 16, Guichard, 1997, p. 80 e Durand, 2002, p. 108m). Vide abaixo 2.2.

⁴¹ Durand (2002, p. 104, n° 34) propõe a reconstituição *a-qa-na-nu*, que nos leva ao verbo *qanānum*, com o sentido de “fazer o ninho”. Na linguagem de Mari, o ninho (*qinnum*) assume o sentido metafórico de coesão familiar ou, inclusivamente, de posse de uma terra à qual as populações (nomeadamente as nómadas) podiam apelidar de casa. A *Epopéia de Zimrî-Lîm* atesta muito bem esta ideia. Aí se indica que «Ele ribombou e dispersou os seus ninhos (*qinnāšu*), pelos quatro cantos do mundo ele dispersou a sua vontade» (Guichard, 2014, p. 13, FM XIV col. i, v. 20-21). Trata-se possivelmente de uma referência ao deus Addu, que leva à ruína dos inimigos do rei de Mari, Zimrî-Lîm, aniquilando as suas casas. Cf. igualmente ARM XXVI/1, p. 199.

⁴² Literalmente “alguém que não pertence ao grupo dos *awīlu* (dos homens livres)”: *la DUMU awilim*.

⁴³ Sobre o significado da expressão *ina lā idim*, “groundlessly”, vide CDA, p. 125.

⁴⁴ Iterativo do verbo *redûm*.

⁴⁵ Charpin (1992, p. 17) propõe tratar-se do verbo *naharbušum* (ver CAD N/1, p. 126).

⁴⁶ O sentido mais literal é “má”: *lā tābtu*. Optamos por esta tradução a fim de assinalar a condição desesperada do escriba e a forma como a calúnia e a sua conseqüente relegação se fazem sentir na sua pessoa física.

- Estou constantemente a caminhar de mãos vazias; a doença dos escribas afligiu-me.
 Contudo, a minha orelha está voltada para o meu senhor⁴⁷.
 Eu não procuro outro senhor! Não deposito eu a minha confiança⁴⁸ num único lugar?
- 10' Não posso fugir! Estou fraco, pelo que os meus joelhos não me conseguem transportar.
 Depois de o meu senhor ter ascendido ao trono da casa do seu pai,
 Dagan e Addu asseguraram as suas fundações,
 An e Enlil nomearam a sua realeza e a sua dinastia⁴⁹.
 Desde esse dia, a alegria do meu senhor abandonou-me.
- 15' Um aprendiz da minha cidade e da casa do meu senhor fragilizou-me⁵⁰.
 Eu sou um escriba, disponível para assistir o meu senhor⁵¹,
 Capaz de compilar as ordens do meu senhor e de lembrar os esquecimentos do meu senhor.
 O meu coração está instalado no recinto⁵² do meu senhor.
 Eu sou um filho da casa do meu senhor, não fui investido⁵³ (vindo de fora)⁵⁴.
- 20' O meu senhor restaurou o país⁵⁵ e estabeleceu a população dispersa.
 Ele deu uma terra⁵⁶ aos indivíduos errantes.
 Possa o meu senhor examinar o meu caso⁵⁷ e reconduzir-me ao meu lugar⁵⁸.
 Ó meu senhor, que o teu herdeiro⁵⁹, advogando em meu favor, saia por

⁴⁷ À letra, “a minha orelha está colocada no meu senhor”. Expressão comum, por exemplo, em documentação de cariz diplomático.

⁴⁸ Seguindo as indicações de Charpin (1992, p. 17), o sentido da expressão poderá ser procurado em CAD Q, *qaqqadum* 8^a, p. 111, *qaqqaddam + ummudu* equivale a “to put one’s trust in someone”.

⁴⁹ *palûm* refere-se ao tempo de governo de um monarca ou a uma dinastia. Charpin (1991, p. 5) sublinha que, para além da vertente simbólica da realeza, expressa em símbolos como o ceptro, existia uma dimensão temporal, precisamente aquela que é expressa com recurso a este termo.

⁵⁰ É este o sentido literal do verbo *enēšum*. No texto em questão, depreende-se que o aprendiz é o responsável pela situação debilitada em que o remetente se encontra devido à difamação e ao descrédito.

⁵¹ *ina rēšim izuzzum* tem o significado de “to stand by; to assist” (CDA, p. 302).

⁵² Sobre *tarbašum*, vide Sasson, 2015, p. 37, n.º 44.

⁵³ O uso do verbo *lapātum* no sistema D recorda o acto de “tocar” como gesto simbólico através do qual o rei atribuía a um funcionário a sua missão. Efectivamente, «tocar na testa» (*suqtam lapātum*) ou «tocar no queixo» (*pūtam lapātum*) são expressões que aparecem na documentação de Mari testemunhando a transferência simbólica das prerrogativas inerentes ao desempenho do ofício em causa. A carta A.450 é destes rituais um exemplo.

⁵⁴ Sasson (2015, p. 37) reforça a ideia, subjacente à afirmação, de que o escriba “was not imported here”. Do mesmo modo, Charpin (1992, p. 14) traduz a frase deixando implícita a alegação do próprio remetente de que não veio “de l’exterieur”.

⁵⁵ À letra “devolveu o país ao seu lugar”.

⁵⁶ Segundo reconstrução a partir do texto sumério: ki um-ni-in-dab₅-bé.

⁵⁷ Sobre a expressão *warkatam + parāsum* (“to determine, examine the background”), vide CDA: 434.

⁵⁸ Depreende-se “no meu posto (ou ofício)”.

⁵⁹ Esta linha faz referência ao nascimento do filho de Zimrí-Lim e poderá indicar-nos o momento mais provável para a redacção do texto (cf. Guichard, 1997, p. 80).

mim como um sol!⁶⁰

2. A.1258+: comentário

Tratando-se esta fonte de uma carta, não estranhamos que ela inicie com o *incipit* típico das cartas paleo-babilónicas⁶¹, ou seja, *ana bēliya qibī-ma* (“diz ao meu senhor”). Importa, então, ressaltar que a tónica desta súplica é colocada na figura do rei⁶², que nela nos é apresentado não meramente como um substituto da esfera celeste, mas sim, como veremos mais adiante, como a sua verdadeira réplica. No polo oposto ao soberano está o remetente. A tabuinha⁶³ que ele redige, incorporando duas versões de um mesmo texto, é, ela própria, um artefacto manifesto da injustiça de que é alvo. De facto, ao demonstrar a competência e o conhecimento que o mesmo detém sobre o ofício do qual foi afastado, a tabuinha *per se* constitui um testemunho físico que o escriba apresenta no apelo jurídico que com ela submete.

No que toca à estrutura, podemos dividir esta missiva em quatro secções, que analisaremos mais ao pormenor nos próximos pontos. Inicia-se com uma apologia ao rei enquanto lugar-tenente dos deuses, alegando que o monarca detém os meios e os fundamentos necessários para governar porque estes lhe foram outorgados pelas divindades. Do mesmo modo, subentende-se que o papel que desempenha e que lhe coube por decisão divina expressa uma cumplicidade exclusiva com a esfera celeste. Tudo isto se traduz na autoridade absoluta do panteão divino (ls. 3-22). Segue-se uma menção explícita ao papel e às façanhas do soberano, que permitem ancorar a sua acção numa dimensão cósmica, estabelecendo uma sincronia entre as suas valências e as bênçãos divinas apresentadas anteriormente (ls. 23-30). Seguidamente, é descrito o sofrimento do escriba, sendo o ponto-chave deste relato a delação infundada de terceiros e o conseqüente infortúnio imerecido (ls. 2'-19'). Por fim, o remetente termina com uma breve petição endereçada ao rei, apelando à reversão da sua situação e equiparando o papel do monarca ao do deus solar (ls. 20'-23').

Passamos, então, à análise aprofundada destes vários tópicos.

⁶⁰ Esta linha foi restaurada por Durand (2002, p. 106, n.º 36) a partir do texto sumério (não se conservando a versão acádica). A tradução aqui apresentada tem por base a tradução deste autor. Note-se a expressão ⁴utu-gin, gá-e há-ma-ra-è, que coloca em evidência o momento do nascer do sol, frequentemente expresso nas cartas de Mari (bem como noutras fontes) como o *šit šamšim*. Assim, a ideia aqui patente, para além do exercício da justiça e da evocação do deus tutelar deste domínio, é a de um recomeço. Vide discussão abaixo, em 2.3.

⁶¹ Sobre esta fórmula, vide Huehnergard, 2005, p. 260.

⁶² Ao contrário de outros textos, como por exemplo *ludlul bēl nēmeqi*, onde o destinatário das preces é uma divindade, no caso o deus Marduk.

⁶³ É preciso sublinhar que nem todos os escribas neste período dominavam a escrita suméria. A carta M.7930', do reinado anterior, testemunha a procura de um alto funcionário capaz de decifrar o sumério e de falar o amorrita, comprovando a dificuldade em encontrar alguém que reunisse estas capacidades (Charpin, 1992, p. 25).

2.1. A realeza divina

A primeira afirmação do escriba, e quiçá a principal neste contexto, é a de que Zimrî-Lîm é o rei justo, *šarrim kînati* (l. 2). Conseqüentemente, toda a carta gira em torno de uma lógica de justiça; é este o assunto que podemos definir como central. Parte-se do pressuposto que, se o rei é justo, como se começa por mencionar, então certamente terá capacidade de reverter a sorte nefasta do injustiçado que a ele apela. A carta relembra, portanto, uma fórmula que encontramos no Livro de Job, embora com contornos distintos: o cumpridor⁶⁴ é injustamente sentenciado⁶⁵. Embora a causa da aflição do escriba não parta de um desafio que o Deus bíblico propõe a Satanás, como no discurso vetero-testamentário, apresenta-se-nos um indivíduo que se vê em sofrimento devido a uma infâmia que contra ele é perpetrada. É tendo a resolução deste problema em mente e sabendo de antemão que o rei é justo que, no desfecho da carta, o escriba espera “possa o meu senhor examinar o meu caso” (l. 22’). Assim se conclui o apelo, encerrando a missiva da mesma forma que ela havia começado, isto é, por uma menção/exortação à prática da justiça.

Sublinhamos que a justeza que é atribuída ao rei advém da sua aceitação e eleição por parte de um verdadeiro comité divino⁶⁶. Pensamos, por isso, que as duas primeiras secções que identificámos anteriormente, onde primam uma linguagem e um tom apologeticos, se interligam a partir da noção de realeza divina. O rei é o fiel depositário da confiança dos deuses e detém uma natureza sagrada que advém da *ilûtum*⁶⁷ inerente ao seu ofício. A ideologia real mesopotâ-

⁶⁴ Pelo menos no que refere ao ofício.

⁶⁵ Veja-se, a este propósito, Knauf e Guillaume, 2004, pp. 597-598. Whybray (2008, p. 11) sublinha que o Livro de Job é uma narrativa que pretende reflectir sobre uma discussão presente na sociedade de então sobre a natureza do Deus bíblico. Neste sentido. “the readers encounter this same innocent but wretched person no longer quietly accepting his fate but inveighing bitterly against his treatment”. Reforça-se assim a inocência da personagem principal e a injustiça de que se queixa.

⁶⁶ Devemos sublinhar que o panteão apresentado na epístola corresponde a uma amálgama da tradição sumério-acádica e do legado amorrita, evidenciando a dualidade e o sincretismo com os quais se reveste a teologia mariota. Assim, primeiramente, é apresentada a tríade tradicional do panteão sumério-acádico, An/Anu, Enlil e Ea/Enki, os deuses que representam os diferentes domínios cósmicos (céu, terra, águas subterrâneas); de seguida, é mencionada a deusa-mãe Ninhursag, também ela presente em importantes composições mítico-literárias sumério-acádicas; e, posteriormente, faz-se menção a Dagan, um deus ocidental, com extrema relevância para os amorritas e para os povos da Síria, possivelmente associado ao cereal. Dagan torna-se inclusivamente o deus principal da religião do Médio Eufrates (Feliu, 2003). A sua importância é sintomática, visto que em alguns textos mariotas ele equivale-se ao próprio Enlil (tradicionalmente, um dos chefes supremos da religião mesopotâmica), podendo este teónimo esconder a sua nomenclatura (Vide Guichard, 2014, p. 34). Já os restantes deuses evocados, como Utu/Samaš e Inanna/Ištar, são exemplos de divindades astrais sumério-acádicas, o sol e a “estrela da manhã e da tarde”, respectivamente, ou exemplos de divindades supremas da Síria Ocidental, como Adad/Addu (Durand, 1993, pp. 52-54), cujo culto se expande em Mari, nomeadamente, o culto a Addu de Alepo. Sobre estas questões, vide Durand, 2008.

⁶⁷ O termo *ilûtum* traduz a “natureza divina” do ofício do soberano de Mari, à qual os seus funcionários aludiam frequentemente no sentido de solucionar os seus problemas. Por exemplo, na

mica afirmava, aliás, o soberano como um verdadeiro super-homem⁶⁸, dispendo de uma similitude emocional, física e de capacidade decisória com o panteão que o acolhia. Assim, Zimrî-Lîm é apresentado na missiva como o “rei perfeito, cuja força é grande” (l. 22), “pleno de discernimento” (l. 20), “conselheiro” (l. 29), o que “sabe deliberar” (l. 29) e “é dotado de inteligência e de entendimento” (l. 29).

Devido às pareenças psíquico-intelectuais do rei com os seres numinosos, ele interage e comunga com eles, recebendo deles directamente os *regalia* reais. Como o escriba afirma: Šamaš “colocou na (sua) mão o ceptro e a justiça” (l. 14)⁶⁹. Utu/Šamaš⁷⁰ assume particular relevância neste âmbito por ser o deus solar. Concebido como a luz de onde a sabedoria, a equidade, a justiça e a clarividência irradiavam, os seus raios foram equiparados, em determinadas referências literárias⁷¹, a redes onde os inimigos, i.e., aqueles que não respeitavam as suas decisões, logo a justiça, se emaranhavam. Um exemplo desta ideia pode ser encontrado no célebre *Mito de Etana*, cuja versão *standard* do período neo-assírio é aquela que chegou até nós em melhores condições, mas que já estaria difundido na Mesopotâmia possivelmente desde a época de Akkad⁷². Na composição, apela-se à divindade – “Ó Šamaš, a tua rede é verdadeiramente [extensa] (como) a terra, / A tua armadilha é [ampla] (como) o céu” (tab. II, v. 69-70)⁷³ – para que puna os transgressores do seu juramento. A rede (*šētu*) e a armadilha (*gišparru*), para além de expressaram, através de instrumentos concretos, a noção abstracta de uma luminosidade que se alastra no domínio físico de lés a lés, evocam a ideia de omnipresença e de onnipotência do deus e da sua justiça.

Assim sendo, o ceptro (^{gis}GIDRU) que a divindade coloca na mão do soberano assume-se como uma insígnia de juiz, de justiceiro. Naturalmente, da mesma forma que Šamaš brilhava no alto, Zimrî-Lîm, na terra, afirmou-se como o rei que “que com a sua coroa brilhante irradia” (l. 21). A *agû namru* consiste, pois, num dos símbolos *par excellence* da monarquia, onde transparecia o brilho solar, i.e., a luz da justiça, justiça essa que devia ser exercida para todos e “nos extensos países” (ou seja, na extensão da terra). A imagem clara da coroa que o monarca envergava, considerando o valor metonímico que a cabeça do rei detinha

missiva ARM XXVII 163, dois dos seus súbditos apelam a que «o me senhor reflecta conforme a sua “divindade” (*ša kîma ilūtišu*)». Com efeito, as sentenças que o rei de Mari deliberava, convocando um poder que lhe havia sido concedido por uma entidade superior, ajudavam a conservar a ordem, traduzindo a sua natureza ímpar.

⁶⁸ Relembramos um dos títulos sumérios sob os quais os governantes mesopotâmicos se identificavam – LÚ.GAL (cujo sumerograma deve ser convertido para acádico como *šarrum*) – e que significa, à letra, «Homem grande».

⁶⁹ Esta imagem não é estranha. Na conhecida estela de Hammu-rabi está representada esta mesma divindade, entregando as insígnias reais, no caso o anel e a vara de medir, ao rei da Babilónia. Veja-se <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174436> (acedido a 12 de Junho de 2023).

⁷⁰ Utilizamos aqui a dupla nomenclatura da divindade solar, isto é, o nome sumério, Utu, e o seu equivalente acádico, Šamaš.

⁷¹ Charpin, 2014, pp. 66-67.

⁷² Sobre esta possibilidade, veja-se Alster, 1989, Novotny, 2001 e Koubková, 2016. O período acádico decorreu entre c. 2334 a.C. e c. 2150 a.C.

⁷³ Veja-se Rosa e Almeida, no prelo.

enquanto “corpo” do estado/país, expressa ademais a noção da sua capacidade vivificadora no seio do seu domínio. Só ele seria capaz de regenerar aquele que alegava “estou fraco, pelo que os meus joelhos não me conseguem transportar” (l. 10’), porque só ele (ou os seus sucessores, no fundo, a linhagem dinástica) podia sair “por mim como um sol” (l. 23’). Em suma, ao elevar-se simbolicamente do horizonte, como Šamaš a cada nascer do dia, o rei podia ser justo (*šarrum kīnum*) tal como o deus era justo (*ilum kēnum*)⁷⁴. A simetria é inequívoca.

Além desta outorga por parte do deus Šamaš, Zimrî-Lîm recebe ainda um outro recurso divino. Adad coloca ao seu dispor uma ferramenta indispensável para anular os inimigos: “deu(-lhe) de presente uma arma poderosa” (l. 16). É preciso frisar que Adad e Šamaš são dois deuses amiúde associados, sendo ambos patronos da adivinhação. No caso do último, entendemos facilmente esta relação: só a justiça podia prever/indicar o caminho recto no devir. Quanto a Adad/Addu⁷⁵, apresenta-se um cenário semelhante. A arma de Adad/Addu que o escriba menciona evoca o momento de definição cosmogónica, alude ao combate primordial que teria permitido criar o cosmos e durante o qual a própria divindade teria feito uso desse mesmo instrumento para anular as forças caóticas. Uma outra epístola⁷⁶ de Mari, de teor profético, é clara neste sentido. Nela, o próprio deus toma a palavra para afirmar: «Eu fiz-te retornar⁷⁷ e as armas com que me bati contra o Têmtum, eu dei-tas»⁷⁸. A entidade contra a qual o deus afirma ter-se batido não é senão a talvez mais conhecida Tiāmat⁷⁹, que faz a sua aparição mais consistente na famosa epopeia de criação *enūma eliš*. Assim sendo, Adad/Addu tem, na mitologia de Mari, uma relação sinonímica com Marduk⁸⁰ na mitologia babilónica: ambos se afirmam como deuses supremos, vencedores do caos e personificações do mundo ordenado. Neste sentido, o rei, ao receber desta divindade as armas do combate primevo é, igualmente, o guardião da ordem e da obra demiúrgica. E, ao zelar pela ordem e pela estabilidade, ele cumpria, em suma, um ideal de justiça. Logo, do mesmo modo que Šamaš constituía um deus que auxiliava o soberano a tomar decisões, Adad/Addu⁸¹ assumiu um papel fundamental na prática divinatória em vigor em Mari, tornando-se o «senhor dos vereditos», e, desta feita, ditando ao rei mariota a atitude a tomar, quer na guerra, quer na diplomacia, de forma a manter a ordem no país.

Estas dádivas só se cumprem, contudo, porque o rei é predestinado para o cargo que assume; ele é engendrado com o intuito de cumprir no plano terreno um papel que a esfera divina projecta para ele e para o qual o modela: o “rei que

⁷⁴ Cf. nota 23.

⁷⁵ O deus acádico (semítico oriental) Adad corresponde ao deus amorrita Addu (semítico ocidental), designação mais comum nas cartas de Mari.

⁷⁶ Sobre um estudo aprofundado desta carta e do deus Addu, vide Durand, 1993.

⁷⁷ Depreende-se ao país de Mari.

⁷⁸ Carta A.1968 (Caramelo, 2003, p. 117).

⁷⁹ Tiāmat ou Tiāmum. A contracção das vogais iā em ê é comum no dialecto de Mari.

⁸⁰ A divindade nacional da Babilónia é o grande herói da narrativa.

⁸¹ Epíteto segundo o qual é designado o deus Addu na carta ARM XXVI/1 207.

An e Enlil nomearam firmemente para a realeza desde o puro ventre” (l. 3). O rei encaixa numa estrutura cósmica arquitectada pelo panteão divino ao qual o escriba faz alusão, transformando-se ele próprio numa ferramenta *da* esfera celeste e *para* seu usufruto. Tal não significa, porém, que o soberano não disponha de agência própria ou livre-arbítrio⁸². Não obstante, inerente à reciprocidade⁸³ que se gerava desde o “puro ventre” (ou seja, do seio materno) estava a dependência do monarca do juízo e dos desígnios dos seus criadores. O soberano nunca deixa de ser criatura mortal e temporal do seu criador imortal e *atemporal*⁸⁴.

Esta ideia está talvez mais vincada numa outra missiva de Mari, o texto ARM XXVI/1 238. Nele se relata um sonho no qual a deusa Bêlet-bîrî⁸⁵ declara: «A realeza é o seu molde de tijolo e a dinastia a sua muralha»⁸⁶. Ora, Zimrî-Lîm é metaforicamente associado a um tijolo, que evoca a matéria plástica presente na concepção antropogónica desta civilização – a argila – e inserido na linhagem de uma dinastia, equiparada à estrutura estável, firme e perene que seria a muralha. A imagem do molde, acima de tudo, expressa uma lógica de criação e de formatação. O soberano é modelado para o cargo que desempenha, e, à composição da forma em si, que agrega os ingredientes físicos e intelectuais que o elevam no seio da sua comunidade, juntam-se as insígnias – o ceptro, a coroa, a arma – que funcionam como uma extensão tangível dessa forma singular. O rei é único e merecedor da sua *ilûtum*.

⁸² De facto, o rei não era necessariamente refém da vontade divina; ele detinha poder de decisão e podia agir contrariamente aos desígnios dos deuses. Ao longo do seu reinado, Zimrî-Lîm terá, por vezes, seguido um rumo político diametralmente oposto àquele que havia sido indicado pelos oráculos proféticos, i.e., pela voz divina. Sobre esta questão, veja-se Rosa, 2015, p. 99 e 142 e Barbosa, 2022.

⁸³ A relação entre o mundo terreno e o mundo divino, genericamente falando, assentava numa reciprocidade. O ser humano estava encarregado de saciar os seus criadores, praticando o culto, levando a cabo as devidas oferendas e libações e orando aos seus superiores, enquanto estes, como contrapartida, zelariam pelo seu bem-estar e pela sua protecção. Desta relação dependia a *aliança* entre os dois domínios cósmicos estabelecida no momento antropogónico e patente, por exemplo, no *Mito de Atra-Hasis*.

⁸⁴ A questão sobre a forma como os deuses sentiam e/ou se posicionavam face ao tempo é discutível. Katz (2013, p. 118) relembra o nome dos antepassados do deus An (divindade associada ao céu), *dāru dūrū*, “Sempre”. O nome pode ser entendido como uma personificação do próprio conceito de tempo. No entanto, se pensarmos em *enūma eliš*, os astros responsáveis pela contagem do tempo, o sol e a lua, só são criados longo tempo após o nascimento de várias gerações divinas. Assim, o tempo existia como entidade independente ou estaria dependente dos fenómenos naturais e humanos? (idem). E, mais importante, como podemos equacionar a natureza dos deuses face a este conceito? Estas questões carecem de um estudo aprofundado.

⁸⁵ Bêlet-Bîrî é uma divindade associada aos poços e seria possivelmente originária do noroeste da alvéola de Mari. O seu culto está testemunhado em Mari e noutras cidades do reino. Cf. Durand, 2008, pp. 220-221.

⁸⁶ Caramelo, 2002, p. 154.

2.2. O sofrimento humano

Depois do tom laudatório usado para destacar o papel do rei e a supremacia dos deuses, na secção seguinte – a terceira – o escriba relata a sua aflição, e, por contraste, recorre a um género mais próximo do lamento, descrevendo o seu sofrimento e a infelicidade que daí advém. É sobretudo no que concerne a este ponto que podemos estabelecer mais paralelos com *ludlul bēl nēmeqi* e inclusivamente com o Livro de Job.

O autor começa por se caracterizar como “um servo sem senhor, não tenho cuidador” (l. 3’). Porque foi caluniado por um colega, o escriba sofre e exprime o seu desalento usando uma série de imagens comuns no imaginário mesopotâmico. Neste caso, ele é alguém sem protector e/ou cuidador, um indivíduo frágil porque desprotegido. É preciso sublinhar que a prática da calúnia era corrente em Mari (e na Mesopotâmia em geral). Uma das obrigações patentes nos juramentos de fidelidade aos quais os altos-funcionários do rei estavam obrigados aquando da sua entrada em funções era comunicar “uma tabuinha – boa ou má – (...) eu mostrei-a a Zimrî-Lîm, meu senhor”⁸⁷. Ora, o dever de relatar tudo ao soberano, de lhe reportar todas as informações apreendidas, as mesmas que o escriba em causa afirma ser “capaz de compilar” (l. 16’) e de “relembrar” (l. 16’) caso o seu senhor as olvide, está, paradoxalmente, na origem da chamada *karšî akālum*⁸⁸, à letra, «comer a denuncia», isto é, injuriar. Assim, o escriba não é senão vítima do próprio sistema para o qual afirma dedicadamente laborar.

Para além disso, ao abandono acresce o facto de “não conheço lugar onde me aninhar” (l. 2’) e “uma casa estrangeira transformou-se na minha morada” (l. 4’). Ora, a ausência de cuidador, aliada à perda da casa, do espaço de identidade, da célula familiar⁸⁹, constitui uma imagem muito forte e característica da debilidade social do queixoso. Sem a casa (*bitum*), o indivíduo não estaria inserido dentro da sociedade, não faria parte do espaço harmonioso que era o domínio real, partilhando as suas tradições, os seus costumes e os seus elementos culturais⁹⁰. Mormente, sem ela, quebravam-se todos os laços de que o indivíduo poderia dispor, quer a nível socioprofissional, quer a nível humano, sendo-lhe paulatinamente subtraído o sentido de pertença. Aliás, no ninho⁹¹, o lugar onde eventualmente o escriba se poderia “aninhar”, estão patentes as dimensões humana e espacial deste verdadeiro tormento: ele é simultaneamente sinónimo de família e de casa, estrutura que permitiria alicerçar a pessoa no seio de uma comunidade e de um estado/país. Não estranhemos, pois, que, na primeira linha do reverso da tabui-

⁸⁷ Texto M.6182. editado em Durand, 1991, p. 26.

⁸⁸ Sobre esta prática, veja-se Durand, 2002, p. 96.

⁸⁹ O termo *bitum* assume uma variedade de sentidos. Pode indicar o espaço doméstico, a arquitectura em si, ou a família nuclear ou alargada que vivia sob esse tecto. Quando aplicado às grandes casas económicas, podia referir os domínios familiares, os templos, os palácios (vide Pollock, 1999, pp. 117-118).

⁹⁰ A casa pode também ser interpretada neste contexto em referência ao palácio – “Eu sou um filho da casa do meu senhor” (l. 19’) – o local onde o escriba trabalhava e ao qual estava associado.

⁹¹ Veja-se nota 41.

na, que infelizmente se encontra fragmentada, alguns autores proponham a reconstituição *kīma eṭemmim*⁹² (“como um espírito” [l. 2’]), evocando a errância, as privações e, no fundo, a existência numa base quase residual que pautavam a realidade do remetente desde o seu afastamento do posto de trabalho.

Devemos frisar que ao *eṭemmum* não está necessariamente vinculada uma perspectiva dramática da *existência* post-mortem. Igualmente traduzido como fantasma, *ele* podia entrar no seu domínio, o Infra-mundo, e aí *viver* feliz e pacificamente⁹³. Não obstante, a falta dos rituais que lhe deviam ser ofertados pelos descendentes, e que consistiam no seu sustento, afinal ele conservava as mesmas necessidades físicas, obrigavam-no a imiscuir-se no mundo terreno, adentrando-se num domínio cósmico ao qual não pertencia e errando ansiosamente numa busca vã pelo contacto com os parentes faltosos nas suas obrigações ritualísticas. É uma noção mais próxima desta que o escriba pretende certamente exprimir – “uma casa estrangeira” (*bitum nakrum* [l. 5’]) ou “estranha”, diríamos até imprópria, era agora o seu meio; ademais, perdera o contacto, a confiança, a cumplicidade e a amizade que o ligavam aos seus pares e, acima de tudo, ao seu rei, cuja “alegria do meu senhor” (l. 14’) já não o abrangia.

De igual sorte se queixa o célebre justo sofredor, alegando que “fui expulso da minha casa, vagueei pelo exterior” (tab. I, v. 50). E embora em Job não encontremos um argumento idêntico, a mesma ideia está presente no momento em que o injustiçado responde aos amigos que o interpelam. Aquando da segunda intervenção de Sofar, Job questiona “Dizeis 'Onde está a casa do tirano?’” (Job 21, 28), relembando que ele próprio havia perdido a sua morada no início da sua vaga de infortúnios. Assim sendo, uma mesma imagem perpassa os três textos – a casa assume-se como o elemento que permite enraizar o indivíduo. No caso mesopotâmico, este enraizamento dá-se a três níveis: 1) no mundo terreno, do qual faziam parte todas as criaturas das divindades, a elas subservientes e delas dependentes; 2) no espaço real, projectado como um grande e harmonioso jardim, dentro do qual o seu jardineiro⁹⁴ – o rei – cuidava da natureza e de todas as espé-

⁹² O *eṭemmum*, palavra para a qual os dicionários oferecem a tradução “espírito”, “espectro”, ou “fantasma”, refere-se à parte do ser humano que sobrevivia após a morte do corpo físico e do seu enterro (Sobre a emergência do *eṭemmu*, vide Bottéro, 1982, pp. 27-29). Essa parte, por ter sido composta a partir da matéria de um deus (pelo menos de acordo com o mito *Atra-Hasis*) permitiria uma *existência ad eternum* no designado mundo dos mortos. Este *eṭemmum* era percebido como “the transformed soul” e, por isso, “retains the basic physical and emotional needs of its former earthly life” (Katz, 2005, p. 63). Sobre os “fantasmas”, vide Finkel, 2021.

⁹³ É o que parece constatar a composição suméria *Gilgameš, Enkidu e o Infra-mundo*. O protagonista, Gilgameš, inquire o seu amigo sobre a ordem das coisas no Infra-mundo, «“Did you see him who had seven sons? (...) How does he fare?” “As a companion of the gods, he sits on a throne and listens to judgments”» (ETCSL 1.8.1.4). O contentamento parece derivar do número de descendentes, sendo este proporcional às oferendas que podiam ser destinadas ao defunto.

⁹⁴ A ideia do jardineiro e do jardim acompanha os mesopotâmios desde o início do urbanismo. Com efeito, para além de Sargão de Akkad, e, mais concretamente, da lenda sobre o seu nascimento, onde encontramos a imagem por excelência do jardineiro, desde cedo se compuseram registos iconográficos onde o en (o soberano das antigas cidades-estado durante grande parte do III milénio a.C.), aparece circundado de feixes de junco (símbolo de fertilidade) e segurando nas

cies, exercendo sobre elas a justiça; 3) no domínio das relações socio-humanas, onde se forjavam os laços necessários à vivência quotidiana⁹⁵.

Mas a adversidade estende-se para lá dos bens patrimoniais e das relações sociais. O desespero é visível na própria pessoa do escriba: “o lamento fez-me baixar a cabeça” (l. 4’). Na cultura semita, a cabeça erguida era um sinal de orgulho, espelho de estatuto, coragem e importância. Aquele que mantinha a sua cabeça elevada – *rēšam našûm* – demonstrava confiança, inteligência, integridade e bravura⁹⁶. Numa situação diametralmente oposta, difamado, o remetente sente na pele a vergonha pela sua desventura. Novamente, o mesmo terá expresso o autor de *ludlul bēl nēmeqi*, alegando que “a minha cabeça orgulhosa curvou-se para o chão” (tab i, v. 73). E também Job se queixa perante Deus, afirmando “se sou inocente não ousarei levantar a minha cabeça, cheio de vergonha e repassado de misérias” (Job. 10, 15).

Paralelamente à cabeça que se curva, estão os joelhos que já não sustentam o peso do corpo, dir-se-ia, o peso da vergonha: “estou tão fraco que os meus joelhos já não me conseguem transportar” (l. 10’)⁹⁷. Enquadramos esta afirmação dentro da mesma lógica de destituição e desonra. A fraqueza é marca inegável do infortúnio: o escriba deambula periclitante e prosternado numa semi-morte por motivos alheios ao seu bom comportamento. A injustiça está subjacente a todas estas formulações. Na Mesopotâmia, tanto em Mari quanto no mundo babilónico cassita, onde testemunhamos o autor de *ludlul bēl nēmeqi* afirmar “a debilidade abateu-se sobre os meus joelhos” (tab. ii, v. 78), não está presente a noção de pecado, pelo menos não como a entendemos à luz da matriz judaico-cristã. Não obstante o escriba da carta em análise se abster de comentar eventuais faltas, alegando perentoriamente a sua lealdade ao rei (e, por extensão, aos deuses) – “Não é num único lugar que deposite a minha confiança?” (l. 9’) –, este lamento conduz-nos a uma reflexão sobre a condição humana e a consciência do mal.

O autor de *ludlul bēl nēmeqi* questiona “quem poderá saber o pensamento do deus?” (tab. ii, v. 36). Ora, tal como frisou Bottéro, o pecado é, na Mesopotâmia,

suas mãos ramos repletos de flores. Imagens deste tipo apontam precisamente para a metáfora do jardineiro que vemos mais tarde aplicada a Sargão.

⁹⁵ Vide nota 90. A casa do senhor (o palácio) era igualmente o lugar onde o escriba estabelecia afinidades humanas e de trabalho.

⁹⁶ Num contexto literário, veja-se a *Canção de Inana e Dumuzi*: “With head high, the king goes now, with head high (sağ il₂) he goes to the holy embrace of Inana. The king going now with head high, going now to my lady with head high” (ETCSL 4.08.30). sağ il₂ é a expressão suméria equivalente à acádica *rēšam našûm*. Também nas cartas de Mari encontramos uma expressão idêntica, embora nela se substitua a cabeça pelo pescoço. Em ARM 26 379, l. 26, Šarrum-andulli, um militar mariota, expressa a Zimrí-Lím o seu desejo de que o deus (i.e. o deus do soberano de Mari) apareça no campo de batalha e que o seu nome seja exaltado para que ele e os restantes servos possam ter “os seus pescoços altos”.

⁹⁷ Também no Antigo Testamento, embora de forma diferente, encontramos o mesmo raciocínio, quando Elifaz intervém, recordando Job da sua anterior conduta exemplar “As tuas palavras eram o sustentáculo dos vacilantes, e fortalecias os joelhos trémulos” (Job 4, 4-5). Não só Job se mantinha firme como transmitia confiança e sabedoria àqueles que a ele se dirigiam, situação contrastante com a que se achava “agora que o açoite caiu sobre ti, desfaleces?” (idem).

uma noção que se surge sobretudo *a posteriori*⁹⁸. O ser humano errava muitas vezes sem consciência de o fazer e só o reconhecia quando acometido por algum infortúnio. Isto porque os desígnios divinos eram insondáveis e, como tal, além da compreensão e de uma dimensão puramente humanas, podendo levar o indivíduo, inadvertidamente, a agir contra a vontade dos deuses. No caso concreto de A.1258⁺, tudo se passa alegadamente “infundadamente” (l. 6’) e devido a difamação, i.e., por acção humana. Não parece haver, à partida, um pendor divino no tormento que o escriba vivencia, embora saibamos que, subjectivamente, os elementos numinosos comandavam toda a existência e todos os fenómenos físicos, políticos ou sociais. Desta forma, salvas as devidas diferenças⁹⁹, também no caso em análise, tal como em Job ou em *ludlul*, o justo sofre injustamente. Assim, uma vez que “Dagan e Addu asseguraram as suas fundações, / An e Enlil nomearam a sua realza e a sua dinastia”, louvar o rei, tal como o autor de *ludlul bēl nēmeqi* enaltece directamente Marduk, representava uma forma de salvação, uma maneira de repor a confiança perdida, o favor do soberano e, no limite, a bênção do panteão divino.

O corolário do sofrimento do escriba é a doença que afecta directamente os órgãos necessários para levar a bom porto o seu trabalho, no fundo, aqueles de que o autor necessitava para manter a sua sobrevivência: “a doença dos escribas afligiu-me” (l. 7’)¹⁰⁰. A adversidade é tal que uma enfermidade lhe tolda momentaneamente as aptidões enquanto especialista nas artes escritas¹⁰¹. Tudo parece estar perdido. Em face do exposto, só havia um recurso – o rei, interlocutor privilegiado do mundo divino.

2.3 A justiça real

Na sequência destas descrições, chegamos à última secção, aquela onde o escriba endereça formalmente a sua petição ao rei. Antes mesmo de o fazer, ele reafirma não só as suas competências, como, acima de tudo, a sua lealdade a Zimrí-Lím, através de uma fraseologia também ela comum em Mari, sobretudo em textos de cariz diplomático: “a minha orelha está voltada para o meu senhor” (l. 8’) e “o meu coração está instalado no recinto do meu senhor.” (l. 18’). O uso do

⁹⁸ Bottéro, 2004, p. 166. Questões como esta estão também presentes na chamada Teodiceia Babilónica, uma composição mais tardia, composta nos finais do II milénio a.C. / princípios do I milénio a.C., onde novamente encontramos um queixoso, desta feita interpelando um interlocutor anónimo, que questiona a justiça divina. Vide Foster, 1996, pp. 790-798.

⁹⁹ No caso do Livro de Job, o sofrimento advém do desafio que Deus lança a Satanás e apesar de o sofredor manter a sua lealdade e fé no Deus bíblico, há uma atitude revoltosa contra Ele, questionando-O (vide Whybray, 2008). Já o autor de *ludlul* não questiona a justiça dos deuses, afirma tão-só não a compreender.

¹⁰⁰ Do mesmo modo, em *ludlul bēl nēmeqi*, o sofredor alega que “a doença debilitante espalhou-se sobre mim” (tab. ii, v. 50), e Job indica que foi ferido por “uma lepra maligna, desde a planta dos pés até ao alto da cabeça” (Job. 2,7).

¹⁰¹ De maleitas semelhantes se queixariam os escribas sumérios nas suas cartas-orações. Vide Hallo, 1968, p. 85.

verbo *šakānum*, “estabelecer; colocar”, em ambas as declarações é sintomático da sinceridade e da fidelidade que o autor demonstra para com o seu senhor. Ter a orelha estabelecida no rei equivale a expressar metaforicamente o seguimento das suas ordenações e o cumprimento (a audição) inquestionável dos seus conselhos. Já o coração que está instalado no lugar do rei evoca a honestidade que regula a relação entre ambos e a subserviência que lhe é devida pelo alto funcionário. Lembramos que o coração correspondia, na mentalidade semita, à sede da psicologia humana¹⁰².

O rei aparece aqui, naturalmente, como lugar-tenente dos deuses. Para que a ordem volte a imperar é necessária intervenção superior. A reversão da situação depende exclusivamente da vontade do rei. Assim, voltamos à mesma lógica: só o monarca é capaz de repor a normalidade na vida do escriba porque só ele pode mimetizar a divindade na terra. Esta capacidade enquadra-se numa perspectiva mais lata, considerando que o soberano foi também responsável por restaurar “o país e estabeleceu a população dispersa” (l. 20’)¹⁰³. O mesmo equivale a dizer que Zimrí-Lím deu abrigo aos indivíduos errantes – condição actual do escriba – e firmou a paz dentro do seu domínio, restabelecendo as fronteiras ancestrais do país. A simetria entre as duas acções salta à vista. O escriba roga ao seu senhor que o “reconduza ao meu lugar” (l. 22’) – *ašrīya târum* – ou seja, que restaure a harmonia a um nível pessoal, tal como havia conduzido o país, num quadro político e nacional, ao seu devido lugar – *ašriša târum*. Destaca-se uma vez mais a relação sincrónica entre a ordem percebida a três níveis indissociáveis: o cósmico, o político e o individual. E como denominador comum entre os mesmos estaria, enquanto elemento agregador, Zimrí-Lím.

Afirmar a justiça real equivale, pois, a impor a justiça divina. A imagem do rei (ou do seu filho) a sair como o sol (l. 23’) relembra aquele que é um dos exemplos mais emblemáticos do rei-pastor, do executor da justiça, na Mesopotâmia – Hammu-rabi (c. 1792 – 1750 a.C.). Na sua célebre estela, o soberano da Babilónia, que acabaria por tomar o país a Zimrí-Lím¹⁰⁴, afirma que os deuses o nomearam para “fazer a justiça aparecer no país” (*mīšaram ina mātīm ana šūpim*) e para se

¹⁰² Vide Dhorme, 1923, p. 109 sobre esta questão e sobre expressões que recorrem a este órgão do corpo humano. Também em Mari encontramos exemplos, em meio diplomático, de declarações metafóricas envolvendo o coração. Assim, falar (*dabābum*) com um *libbum gamrum* (“coração inteiro”) significava não esconder nada do rei (ARM XXVI 537). No sentido inverso, quando alguém se dirigia ao soberano com um *lā libbum* (“não coração”) revelava a sua traição (ARM XXVI 307). Cf. Lafont, 2001, pp. 259-260.

¹⁰³ Segundo Charpin (2003: 184-185) esta afirmação poderá evocar o momento da ascensão de Zimrí-Lím ao trono de Mari, que terá sido equiparado a uma verdadeira restauração. Para além do rei ter reposto a anterior linha dinástica de Yahdun-Lím (c. 1810 – 1794 a.C.), que havia sido interrompida pelo governo de Samsí-Addu (c. 1792 – 1775 a.C) e do seu filho Yasmah-Addu, ao chegar ao trono ele promulga um *andurārum*, isto é, uma remissão das dívidas, estabelecendo um novo começo para o reino e para a sua população.

¹⁰⁴ Embora as circunstâncias exactas da queda de Mari sejam obscuras, sabemos que Hammu-rabi terá sido o responsável. Não só os *Arquivos Reais de Mari* demonstram o dramatismo que se vivenciou nos meses finais do governo de Zimrí-Lím, com o temor de um ataque por parte deste rival, como a vitória é celebrada no nome de um dos anos do seu reinado. Ademais, no prólogo

“erguer como Šamaš”¹⁰⁵ (*kīma Šamaš wašêṁ*). Reconhecemos nestas primeiras linhas da sua inscrição que a justiça se torna visível – *šūpum*¹⁰⁶ – no momento exacto em que o rei se ergue – *wašûm* – como o deus. Ora, precisamente da mesma forma que Hammu-rabi, o herdeiro de Zimrî-Lîm sairá – *è*¹⁰⁷ – isto é, erguer-se-á como Šamaš. O sol é, portanto, a imagem do recomeço e a expressão da transparência divina. Assim sendo, imitando o deus da justiça, Zimrî-Lîm teria nas mãos a possibilidade de conceder uma nova vida ao escriba.

Considerações finais

A carta-salmo A.1258+ constitui um bom exemplo da ideologia real mariota (e também mesopotâmica). O tom apologético que caracteriza a sua redacção, sobretudo no obverso da tabuinha, pretende tão-só salientar a singularidade do ser humano predestinado desde o ventre materno para dirigir os destinos do país em conformidade com o panteão divino. Zimrî-Lîm afirma-se por isso como o interlocutor privilegiado da esfera celeste, em quem ela deposita a sua confiança e a quem ela outorga os elementos necessários para liderar a população. Entre estes, contam-se, como vimos, as armas e as insígnias reais, mas também todo o aparelho intelectual e psicológico necessário à assunção destas funções, que são, em primeira instância, divinas.

Nesta lógica, o soberano detém um lugar cimeiro no que toca à execução da justiça, dada a sua familiaridade com o deus associado a este domínio, Šamaš. E é precisamente na sua qualidade de juiz que o escriba se lhe dirige. Só Zimrî-Lîm poderá corrigir a situação catastrófica em que o destinatário se encontra. A descrição do dramatismo vivenciado por este servo do rei relembra algumas das maleitas experienciadas pelo autor de *ludlul bēl nēmeqi* e, inclusivamente, por Job. No fundo, o que o escriba relata é a reversão total da harmonia na sua vida individual. O colapsar da ordem leva automaticamente à emergência de um caos que se alastra a todos os domínios da sua vivência: 1) ele perde a morada, deixa de ter uma relação estável com o espaço que é o domínio do rei e todo o património cultural e civilizacional que este comporta; 2) ele perde o seu ofício, deixa de estar integrado na hierarquia social do país, diluindo-se assim a sua natureza e o seu sentido de destino¹⁰⁸, o que, em última instância, compromete a sua relação

da estela de Hammu-rabi a cidade de Mari aparece referenciada entre as suas conquistas. Vide Charpin e Ziegler, 2003, pp. 242-245.

¹⁰⁵ Rosa, 2020, p. 73.

¹⁰⁶ Causativo do verbo *wapûm*.

¹⁰⁷ Equivalente sumério ao verbo acádico *wašûm*.

¹⁰⁸ Ao destino, e também ao próprio nome, estava subjacente a natureza do indivíduo (ou de uma determinada entidade). Segundo Jean Bottéro, “par le destin qu’ils lui avaient assigné, les dieux conféraient en somme à chaque être ce que nous appelons sa «nature» ... tout ce qui lui était nécessaire pour accomplir le rôle” (1998, p. 191)

com o cosmos; 3) ele perde a força e a vivacidade, deixa de ser capaz de fazer face aos perigos externos e às adversidades do próprio mundo natural¹⁰⁹.

Concluindo, tendo em conta a mundivisão mesopotâmica, segundo a qual o cosmos transitava entre ciclos de ordem, caos e reposição da ordem, podemos assumir que esta ciclicidade se reflectia a outros níveis da experiência social e individual. No caso concreto, para sair do caos que mantinha o escriba refém, dado o controlo exercido por Zimrí-Lím sobre a população de Mari enquanto representante e mimetização dos deuses na terra, era necessária a sua intercessão. A vida do súbdito dependia da sua acção. Porque só ele era como o sol, sinónimo de luz, expressão da ordem.

Abreviaturas

- ARM – *Archives Royales de Mari*
 CAD – *The Chicago Assyrian Dictionary*
 CDA – *A Concise Dictionary of Akkadian*
 ePSD – *Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary Project*
 ETCSL – *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*
 FM – *Florilegium Marianum*
 LAPO – *Littératures Anciennes du Proche-Orient*
 MARI – *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires*
 RIME – *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods*

Referências bibliográficas

- Alster, B. (1989). The textual history of the Legend of Etana. *Journal of the American Oriental Society*, 109(1), 81-86.
- Barbosa, R. A. (2022). *O destino e a ação divina: uma abordagem à literatura suméria e acádica (III e II milénios a.C.)* (Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa). Acessível em <https://run.unl.pt/handle/10362/141004>
- Bottéro, J. (1982). La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis. In M. A. Dandamayev, I. Gershevitch, H. Klengel, G. Komoróczy, M. T. Larsen & J. N. Postgate (Eds.), *Societies and Languages of the Ancient Near East, Studies in Honour of I. M. Diakonoff* (pp. 24-32). Warminster: Aris & Phillips, Ltd.
- Bottéro, J. (1998). *La plus vieille religion*. Paris: Éditions Gallimard.
- Bottéro, J. (2004). *No Princípio eram os deuses*. Lisboa: Edições 70.
- Black, J., George, A. & Postgate, N. (1999). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Charpin, D. (1991). Les mots du pouvoir dans les archives royales de Mari. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 2, 3-17.
- Charpin, D. (2014). “Am the Sun of Babylon”: Solar Aspects of Royal Power in Old Babylonian Mesopotamia. In J. A. Hill, P. Jones & A. J. Morales (Eds.), *Experiencing Power, Generating Authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia* (pp. 65-96). Berlin: De Gruyter.
- Charpin, D. & Ziegler, N. (2003). *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique, FM V (Mémoires de N.A.B.U. 6)*. Paris: SEPOA.

¹⁰⁹ Como o próprio afirma: “tremo de frio” (l. 6’).

- Dhorme, P. P. (1923). *Noms de Parties du Corps en Hébreu et en Akkadien*. Paris: Librairie Victor Lecoffre.
- Durand, J.-M. (1991). Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens – Considérations sur la Vie Politique aux Bords-de-l’Euphrate. In D. Charpin & F. Joannès (Org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli* (pp. 13-71). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Durand, J.-M. (1993). Le Combat entre le Dieu de l’Orage et la Mer. In J.-M. Durand & J. Margueron (Dir.), *MARI 7* (pp. 41-61). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Durand, J.-M. (2008). La religion amorrite en Syrie à l’époque des archives de Mari. In G. del Olmo Lete (Ed.), *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari (OLA 162)* (pp. 163-716). Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters.
- Durand, J.-M. (2000-2001). La redécouverte de Mari par l’archéologie : août 1933 – 23 janvier 1934. *Dossiers d’Archeologie*, 259, 74-77.
- ePSD (2023). *Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary Project*. Acessível em <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/index.html>
- ETCSL (2023). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Acessível em <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>
- Feliu, L. (2003). *The God Dagan in Bronze Age Syria (Culture and History of the Ancient Near East 19)*. Leiden/Boston: Brill.
- Finkel, I. (2021). *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*. London: Hodder & Stoughton.
- Foster, B. R. (1993). *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature. Volume I: Archaic, Classical, Mature; Volume II: Mature, Late*. Bethesda – Maryland: CDL Press.
- Frayne, D. (1990). *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, RIME 4. Toronto: University of Toronto Press.
- Gelb, I. et al. (Eds.). (1956-2010). *Chicago Assyrian Dictionary (The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago)*, 26 vols. Chicago: The Oriental Institute.
- Guichard, M. (1997). Copie de la supplique bilingue suméro-akkadienne “Les malheurs d’un scribe”. In D. Charpin & J.-M. Durand (Eds.), *FM III: recueil d’études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet (Mémoires de N.A.B.U. 4)* (pp. 79-82). Paris: SEPOA.
- Guichard, M. (2014). *L’Épopée de Zimri-Lim, FM XIV (Mémoires de N.A.B.U. 16)*. Paris: SEPOA.
- Hallo, W. (1968). Individual Prayer in Sumerian: The continuity of a Tradition. *JAOS*, 88, 71-89.
- Huehnergard, J. (2005). *A Grammar of Akkadian*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Katz, D. (2005). Death they dispensed to mankind. The funerary world of Ancient Mesopotamia. *Historiae*, 2, 55-90.
- Katz, D. (2013). Time in Death and Afterlife: The Concept of Time and the Belief in Afterlife. In L. Feliu, J. Llop, A. Millet Albà & J. Sanmartín (Eds.), *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010* (pp. 117-126). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Knauf, E. A., & Guillaume, Ph. (2004). Job. In Th. Römer, J.-D. Macchi & Ch. Nihan (Eds.), *Introduction à l’Ancien Testament* (pp. 590-600). Genebra: Editions Labor et Fides.
- Koubková, E. (2017). Fortune and Misfortune of the Eagle in the Myth of Etana. In O. Drewnowska & M. Sandowicz (Eds.), *Fortune and Misfortune in the Ancient Near East. Proceedings of the 60th Rencontre Assyriologique Internationale at Warsaw 21-25 July 2014* (pp. 371-382). Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns.
- Lafont, B. (1992). Messagers et ambassadeurs dans les archives de Mari. In D. Charpin & F. Joannès (Org.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien: Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)* (pp. 167-184). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Margueron, J.-C. (2014). *Mari: Capital of Northern Mesopotamia in the Third Millennium. The archaeology of Tell Hariri on the Euphrates*. Oxford: Oxbow Books.
- Novotny, J. (2001). *The Standard Babylonian Etana Epic*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Pollock, S. (1999). *Ancient Mesopotamia: the Eden that never was*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rosa, M. F. (2015). *A percepção da ordem e a consciência do tempo em Mari no período paleo-babilónico (sécs. XIX e XVIII a.C.)*. (Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa). Acessível em <https://run.unl.pt/handle/10362/15002>
- Rosa, M. F. (2020). “Código” de Hammu-rabi. In H. C. Buescu & S. Valente (Coord.), *Literatura-Mundo Comparada: Perspectivas em português. Parte III: Pelo Tejo Vai-se para o Mundo*. Vol. 5 (pp. 73-75). Lisboa: Tinta da China.
- Rosa, M. F. & Almeida, I. G. (no prelo). “Olha a terra, meu amigo, como é que ela é?”: Tradução e análise do mito mesopotâmico Etana. *Lusitania Sacra*.
- Roth, M. T. (1995). *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Sasson, J. M. (2015). *From the Mari Archives. An Anthology of Old Babylonian Letters*. Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns.
- Whybray, Roger N. (2008). *Job. (Readings: A New Biblical Commentary Series)*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Resumo

O presente artigo pretende oferecer uma tradução e análise detalhada da carta-salmo A.1258^a, exumada no palácio real de Mari e datada do século XVIII a.C. O texto em questão corresponde a uma súplica endereçada por um escriba ao soberano Zimri-Lim e apresenta paralelismos com a célebre composição babilónica *lulul bēl nēmeqi* (O Justo Sofredor), que, por sua vez, devido aos temas abordados, foi equiparada ao Livro de Job. Deste modo, pretendemos debater, através da interpretação do texto, questões relacionadas com o papel do soberano, o sofrimento e a justiça.

Abstract

This paper aims to offer a translation and detailed analysis of the letter-psalm A.1258^a, exhumed in the royal palace of Mari and dated from the 18th century BC. The text in question corresponds to a supplication addressed by a scribe to the sovereign Zimri-Lim and presents parallels with the famous Babylonian composition *lulul bēl nēmeqi* (The Righteous Sufferer), which, in turn, due to the themes addressed, was equated with the Book of Job. Thus, we intend to debate, through an interpretation of the text, questions such as the role of the sovereign, suffering and justice.